Bergmann). Wysunięto (Williams) wątpliwość, dlaczego pojęcie kompletności terminu-podmiotu ma się wiązać w jakiś szczególniejszy sposób z empirycznym charakterem faktu, na którym opiera się wprowadzanie podmiotu w zdaniu.

Wykazywano dalej (Durrant), że Strawsona „category criterion" jako kryterium wprowadzone dla odróżnienia dwóch terminów w zdaniu (podmiotu i orzeczenia) jest nieadekwatne, natomiast charakterystyka tych terminów poprzez ogó nikowe wskazanie ich roli w zdaniu opiera się na błędnym przekonaniu jakoby „utworzenie zdania" oznaczało jedną podstawową czynność.

Wreszcie centralne u Strawsona pojęcie identyfikowania i jego różnych przypadków (identyfikowanie u słuchającego, identyfikowanie u mówiącego, identyfikowanie u myślącego) stwarza osobną problematykę logiczną, np. problem zagwarantowania założenia egzystencjalnego dla niektórych zwrotów identyfikujących (Williams) i in.

Nawet tak pobieżny przegląd, jak niniejszy, może przekonać wystarczająco, że choćby z uwagi na doniosłość i bogactwo problemów oraz rozmiary wywołanej dyskusji *Individuals* są prawdziwym wydarzeniem filozoficznym. By się przekonać o mistrzostwie filozoficznym Autora, trzeba samemu prześledzić in extenso jego sposób formułowania problemów i tok jego argumentacji. Wypada jednak ostrzec czytelnika przed nastawianiem się na lekturę łatwą, nastawieniem opartym zbyt pochopnie na zauważonym „nieformalnym", „niesymbolicznym", „nietechnicznym" sposobie formułowania twierdzeń i przeprowadzania dowodów. Brak tego „formalizmu" jest zrekompensowany aż nadto wnikliwością dokonywanych analiz oraz towarzyszącą im stale, wyraźną lub ukrytą, świadomością podstawowych ujęć i rozwiązań podejmowanych zagadnień. Dziś trzeba do tych ujęć i rozwiązań zaliczyć również *Individuals* Strawsona. Posiada to tę konsekwencję, że nie da się dziś napisać jeszcze jednego traktatu ontologicznego bez uwzględnienia dzieła angielskiego analityka.

Czesław Wojtkiewicz

T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu — analizy metodologiczne*, Warszawa 1965, PWN, ss. 190.

Filozofia na rozdrożu to publikacja, której nie sposób pominąć z wielorakich powodów, zwłaszcza gdy interesujemy się współczesnym stanem filozofii i drogami jej rozwoju. Jest to książka, którą należy docenić także z uwagi na nikły wciąż stopień metateoretycznego opracowania — pomimo różnorakich dążeń w tym kierunku — dziedziny filozoficznej: jej bazy empirycznej i logicznych podstaw. W specjalny zaś sposób ważne są te momenty dla tych, którzy z zasady starają się zadbać o należytą samoświadomość metodologiczną w nowoczesnym uprawianiu filozofii klasycznej, zmierzając do skonstruowania jej metateorii, co zresztą jest ważnym celem lubelskiego środowiska metodologiczno-filozoficznego. Z tego też głównie (metateoretycznego) punktu widzenia wypada się przyjrzeć niektórym aspektom publikacji, co jednakże nie wyklucza poczynienia uwag mniej zasadniczych lub o innym nieco znaczeniu. Byłoby to skądinąd zgodne z treścią książki, w której — jak wskazuje już samo sformułowanie tytułu — wątek metodologiczny stanowczo dominuje.

Ale praca zasługuje na uwagę — trzeba to od razu powiedzieć — z innego jeszcze powodu. Jest niewątpliwie napisana z rzadką znajomością logiki — szeroko

pojmowanej, skojarzoną z erudycją z zakresu zarówno filozofii systematycznej, jak i historii filozofii. Widać przy tym sporo zrozumienia dla problematyki klasycznej w filozofii, a nawet jakiś dla niej intelektualny szacunek, połączony interesująco z uwzględnianiem zdobyczy myśli nowożytnej i czasów najnowszych. Więcej, brak w niej uprzedzeń pozaracjonalnych do filozofii klasycznej, co — niestety — zdarza się w niektórych mniej obiektywnych ujęciach.

Ponadto rzecz jest skonstruowana — ogólnie biorąc — przejrzyście, choć swobodnie, prawie eseistycznie; spotykane zaś powtórzenia nie rażą, lecz raczej wyjaśniają się wzajemnie. Czyni to ją publikacją o walorach zwykle nie obcych dobrej popularyzacji, mimo braku wyraźnej deklaracji takiego zamierzenia ze strony Autora. Zastosowana w niej analityczna metoda dociekania i wykładu (z zasady polecana przez Autora w badaniach filozoficznych), o której zresztą warto podyskutować osobno, pomimo piętna pewnego „probabilizmu" (o którym później), napawa czytelnika-metafilozofa jakąś sympatią i nadzieją, gdyż wydaje się, że — tak czy inaczej pojęta — byłaby jedną z pożyteczniejszych dróg modernizacji starych i osiągania nowych treści filozoficznych.

Swoje zasadnicze zamiary wyraża Czeżowski w przedmowie. Mówi tam między innymi, że książka jest pisana z troską „przemyślenia na nowo zagadnień filozoficznych", z chęcią dotrzymania kroku „przemianom zachodzącym we wszystkich dziedzinach życia i na całym świecie". Później — w rozdziale I — przyzna wprost możliwość i sensowność filozofii naukowej, cała zaś praca jest etapem lub wyrazem dążenia Autora w kierunku unaukowienia filozofii. Zwraca w przedmowie uwagę na podtytuł — „analizy metodologiczne", wskazujący drogę, po której winno iść przemyślenie filozofii. I sam tę drogę obiera.

Poszczególne rozdziały *Filozofii na rozdrożu* „sięgają w różne działy nauki od logiki i metodologii, po ontologię i etykę" oraz — trzeba to dodać — zawierają momenty o innym charakterze, jak epistemologiczne czy psychologiczne. Wszystkie te wątki tematyczne są powiązane „nie tylko metodą analizy, lecz także treścią". Całość zatem, to zbiór zintegrowanych i przeplatających się elementów w szerokim sensie logicznych, oraz — elementów merytorycznych; to także zbiór złożony z tego, co zwykło się nazywać filozofią teoretyczną i filozofią praktyczną (rozważania etyczno-praktyczne). Dominuje zaś i scala wszystko aspekt teoretyczny, a przede wszystkim, wspomniany już — metodologiczno-analityczny. I do nich to właśnie wypada ograniczyć się w niniejszym przeglądzie. Teoretyczne bowiem wywody Autora rzutują w dużej mierze na zastosowania praktyczne, tak jak główne założenia metodologiczne determinują zasadniczo treść jego poglądów.

Na zasygnalizowany pobieżnie charakter książki wskazują częściowo, lecz konkretnie, tytuły jej rozdziałów: „Filozofia na rozdrożu", „O tradycyjnych rozróżnieniach wśród definicji", „Definicje dejktyczne", „Opis naukowy", „Konotacja i denotacja", „O indywiduach oraz istnieniu", „O tak zwanym uzasadnieniu bezpośrednim i oczywistości", „Indukcja i rozumowanie przez analogię", „Dowód", „Generalizacja, abstrakcja, formalizacja", „W sprawie klasyfikacji zdań i funkcji propozycjonalnych", „Czym są wartości?", „Sens i wartość życia", „Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki".

Jak informuje przedmowa, poszczególne tematy były wygłaszane w postaci odczytów, a większość ukazała się drukiem w formie streszczeń lub w całości. Nadto trzeba podkreślić doniosłość rozdziału początkowego — o charakterze wprowadzającym (jego nagłówek utożsamia się z zatytułowaniem całego zbioru), oraz znaczenie rozdziału końcowego — o walorach rekapitulacji. Oba są ważne o tyle, że pozwalają zarysowo poznać i osądzić najważniejsze osiągnięcia Autora. Wydaje

się nawet, że ostatni rozsadza tę zawartość, którą — jak się zdaje — zapowiada sformułowanie jego tytułu. Jeśli chodzi o rezultaty książki, to nie są to „ostateczne osiągnięcia", ale „są one głosem w dyskusji". Poza tym, dla lepszego zrozumienia wywodów Autora jest konieczna znajomość jego prac wcześniejszych, a szczególnie *Odczytów filozoficznych*, których obecna praca jest kontynuacją.

Nie pretendując tutaj do gruntowniejszych analiz krytycznych, nawet w granicach już zawężonych punktów widzenia, pragnąłbym w zasadzie ograniczyć się do dwu podstawowych momentów. Po pierwsze — do uwzględnienia fragmentów zasługujących na szczególniejszą uwagę, głównie ze względu na potrzeby filozofii klasycznej. Po drugie — do postawienia na ich kanwie pewnych problemów, do czego książka zresztą jak najbardziej pobudza, a w czym widziałbym jeszcze jedną ważną jej właściwość; obok tego, jak wspomniałem, zamieszczam kilka dostrzeżeń o mniejszym znaczeniu. Tym samym nie sposób nie zaakcentować szerszej perspektywy obecnego omówienia i jego „wielowątkowego" charakteru. Trzeba powiedzieć, że spotykane w książce symplifikacje problemów wyznaczają poniekąd ten sposób podejścia. Inna sprawa, że uproszczenia analityczne bywają naukotwórczo nieodzowne. Mogą ułatwiać wywody i przydawać im klarowności, choć zazwyczaj nie przysparzają tekstom ani wszechstronności, ani dogłębności ujęcia. Jednakże w publikacji jest ich sporo i bywają przeprowadzane milcząco. Ponadto, stylizacja wchodzących w grę sformułowań (w istocie aspektywnych) dopuszcza ich odczytanie w supozycji „absolutyzującej". Nie dziw więc, że w tej sytuacji czytelnik czuje się niejako upoważniony do swobodnych refleksji problemowych, domysłów czy dopełnień. One właśnie znajdują swój zasadniczy wyraz w niniejszej charakterystyce książki.

Sprawa podstawowa dotyczy suponowanej przez T. Czeżowskiego koncepcji filozofii, a teorii bytu w szczególności [1]. Zagadnienie jest dyskusyjnie trudne, szczególnie gdy jest funkcją jego pierwotnych założeń metodologicznych. Pozostawiając wiele spraw z tego zakresu na czas innych okazji, pragnę ograniczyć się najpierw do tego, co następuje: podkreślić przewodnią ideę Autora — metafizyki jako nauki filozoficznej; wspomnieć o roli w niej empirii; poruszyć sprawy przebiegu procesu naukotwórczego w teorii bytu (uzasadnianie) — w aspekcie problemu probabilizmu i zbliżonych; wreszcie — zapytać o miejsce metody analitycznej w tym procesie. Byłyby to fragmenty spraw z szeroko pojmowanej „logiki metafizyki": kwestie empirycznej bazy w punkcie wyjścia lub w procesie weryfikacji, oraz — jej logicznych (w węższym sensie) podstaw. Tu tkwiłby problem specjalnego „logikalnego empiryzmu" — takiego tym razem, który gwarantowałby naukowość metafizyki klasycznej.

W publikacji — odnoszę teraz głównie do rozdziału pierwszego i ostatniego, podobnie jak w pracach dawniejszych [2], dzieli się metafizyki na trzy typy: na metafizykę „aksjomatyczną", „indukcyjną" oraz „intuicjonistyczną" (s. 13 n., 180). Wszelkie zaś teorie metafizyczne tym się odznaczają, że „wykraczają zasięgiem swego uogólnienia poza dziedzinę możliwego doświadczenia (które zawsze pozostaje ograniczone)" i dążą „do ujęcia zakresu istnienia w jego całości" (s. 180). Nadto dopełniają inne dyscypliny i są światopoglądowo walentne.

---

1 Wydaje się, że lepiej posługiwać się terminem „(ogólna?) teoria bytu" lub „(ogólna?) teoria rzeczywistości" niż terminem „metafizyka (ogólna?)". Powody wyłuszczyłem gdzie indziej — por. moje omówienie książki A. B. Stępnia — *Wprowadzenie do metafizyki*, zamieszczone w poprzednich „Rocznikach Filozoficznych", 14 (1966), z. 1.

2 Zob. *O metafizyce, jej zagadnieniach i kierunkach*, Toruń 1948, rozdz. II.

Pierwsza wyraża się w dawnej metafizyce spekulującej racjonalistycznie [3], dziś zaś uprawiana, stanowi interpretację poszerzonej teorii funkcji propozycjonalnych. Druga — snuje przypuszczenia o „całości istnienia" i ekstrapoluje własności „świata empirycznego" na „część pozaempiryczną istnienia". Wprawdzie otrzymuje się tu konstrukcje „na wzór hipotez nauk przyrodniczych", wyjaśniające „na swój sposób" wiedzę empiryczną, jednakże są to wyrażenia tylko niesprzeczne z empirią, jednakowo możliwe, nie podatne na empiryczne preferencje lub uprawdopodobnienia. Trzecia natomiast odwołuje się do empirii innej niż przyjmowana w naukach; do intuicji pozazmysłowej (poznanie indywiduów różnego typu, bezpośrednie i naoczne), jak platońska „noesis", intuicja związana z podstawą egzystencjalistyczną, moralną, estetyczną. Wszelako i tutaj „nowa" empiria zachowuje się co najwyżej podobnie, jak „zwykła" empiria przyrodoznawstwa. I chociaż spełnia ona kryterium intersubiektywnej sprawdzalności (ten akcent Autora zasługuje na specjalne zanotowanie; por. s. 17, 182), to jednak uzyskuje się tą drogą powątpiewalne hipotezy lub uogólnienia, konfirmowalne tylko probabilistycznie — zwiększające stopień prawdopodobieństwa w miarę rozwoju wiedzy. Ale gdy dokonujemy ekstrapolacji pozaempirycznej lub chcemy ująć zakres istnienia całościowo, to ta nowa empiria traci i takie walory, staje się praktycznie poznawczo bezsilna. Dochodzi się bowiem do wyrażeń jedynie niesprzecznych z empirią, równosilnych — powiedzmy to tak — ze względu na nią; do równowalentnych możliwości — „hipotez". Powtarza się zatem, tyle że na innym piętrze poznawczym, sytuacja analogiczna jak w metafizyce „indukcyjnej". Operowanie zaś innym lub szerszym pojęciem doświadczenia tylko nieistotnie modyfikuje sprawę. Zresztą w metafizyce wychodzi się przecie poza „granice możliwego doświadczenia". Na uwagę, że i w naukach empirycznych spotykamy pozaempiryczne elementy, odpowiedziałby chyba Autor, że w filozofii zachodzi sytuacja jakościowo różna, bo uogólnienia nie są proporcjonalne do jej nikłej bazy empirycznej, a nawet jakby „ex definitione" wykraczają poza empirię. Warto by przy okazji rozważyć i ten problem lub podsunąć go zainteresowanym (metafizykom). Tyle o probabilizmie, hipotetyzmie i empiryzmie metafizyk drugiego i trzeciego typu. A jak się przedstawia ta problematyka w pierwszym? Można przypuszczać, że co najwyżej podobnie — jeśli nie chcieć ulegać złudzeniom racjonalistycznych spekulacji (por. s. 13, 18, 181, 183). Tyle, że tym razem jakiś empiryczny element ingerowałby chyba w trakcie interpretacji systemu lub w jego bazie wyjściowej (por. s. 78 n.). Aksjomaty bowiem same w sobie — co podkreśla się za współczesną logiką (s. 77 n., 161 n.) — ustalają jedynie sens terminów w nich występujących, stanowiąc ich definicje (a z tych ostatnich nie wynika istnienie przedmiotów, o których mowa — por. s. 12, 78). Zresztą rezultaty filozoficzne bywają uzyskiwane „galileuszowską", jak się wyraża Autor, metodą analityczną [4], a zagwarantowanie im empiryczności w drodze interpretacji winno być sprawdzone empirycznie (por. s. 161). Jednakowoż i tu zwiększałoby się tylko stopień prawdopodobieństwa, i to jedynie w wyniku weryfikacji w obrębie tego, co zasadniczo empiryczne. Jak już wiadomo, ja-

[3] Czeżowski twierdzi, że teoria otrzymana w drodze interpretacji przedmiotowej teorii funkcji propozycjonalnych jest „rozszerzoną arystotelesowską (sic!) pierwszą filozofią (??)", i że „przykładu tego rodzaju teorii dostarczają badania H. Scholza, wzorowane na metafizyce Leibniza" (s. 180). Jeśli już mowa o Leibnizu, to pożyteczne byłoby także wspomnieć typowego — podobno — filozofa „dedukcyjno-scholastycznego", za jakiego uważa się Ch. Wolfa. Jeśli zaś mowa o filozoficznych interpretacjach systemów logiki, to nie sposób nie wzmiankować prac N. Goodmana, a nawet i dociekań P. F. Strawsona.

[4] Metodą tą — „opisu analitycznego" — zajął się Autor oddzielnie, a także w innych aspektach, w *Odczytach filozoficznych*.

kaś szersza ekstrapolacja pozbawiałaby zdania metafizykalne nawet probabilistycznego (w sensie empirycznym) sensu.

Powyższe propozycje metafizykalne Autora, wzięte upraszczająco i w przybliżeniu, pozostają w niezgodności z odpowiednimi własnościami klasycznego pojmowania teorii bytu — wedle arystotelesowskiego ideału nauki mającej przecież stanowić zbiór prawd koniecznych, powszechnych i rzeczowych (a także, jak dziś dodano by, w specjalnym sensie empirycznych). Jest w tym coś z paradoksu, że Czeżowski żywiąc tyle szacunku dla klasycznej teorii bytu i jakby zachowując wiele jej tez, rezygnuje jednocześnie z ich niepowątpiewalnego charakteru. Na dobrą sprawę zdania metafizyki nie są, wedle niego, ani pewne, ani empirycznie probabilne! A może to ustępstwo na rzecz nauki „de facto?" Wszakże wiadomo, że sam Stagiryta nie zwykł zawsze przestrzegać swych modelowych wskazań! Supozycja ta nie byłaby pozbawiona podstaw, gdyby sedno klasycznej koncepcji polegało na postulacie wąsko pojmowanej dedukcyjności. Do dedukcyjnego zaś wzorca nie stosował się właśnie w praktyce i sam Arystoteles. Jeśli chodzi o Autora, to jego żądania metodologiczne pod adresem metafizyki robią czasem wrażenie reliktów metodologii pozytywistycznej, która pozostawiła na umysłowości współczesnej tak trwały osad. Stąd pewna rozbieżność między dążeniem Autora do zaakceptowania metafizyki i jednoczesnym honorowaniem niektórych pozytywizujących tendencji. Jednakże spójność wewnętrzną swej koncepcji okupuje Autor w praktyce odstępstwem od pewnych istotnych składników klasycznej koncepcji metafizyki.

Tym bardziej godny uznania jest ważny postulat poszerzenia lub zmodyfikowania pojmowania empirii, który wydaje się „kierunkowo" bliski intencjom klasycznym (s. 18, 182 n.). Jak się wyczuwa z tekstu, jest to coś więcej aniżeli prosty wymagalnik werbalny lub dogodne przesunięcie znaczenia terminu. Z uwag tych metateoretyk filozofii klasycznej powinien jak najbardziej korzystać. A to tym więcej, że wypowiada je przedstawiciel myśli „analityzującej" i „precyzującej" na gruncie filozofii; i to ktoś, kto, jeżeli się ostatecznie uchronił od wielu pozytywistycznych skrajności, to kto wie, czy nie z racji styczności w początkach swych badań z autentyczną filozofią „merytoryczną" (poprzez Twardowskiego?), przemawiającą później coraz intensywniej — wraz z łagodnieniem pierwotnego radykalizmu pozytywistów.

Pozostałoby z kolei wyraźniej zapytać o relację zmienionego pojęcia doświadczenia (intuicji) do tego, co nazywa się w filozofii klasycznej „intelekcją". Czy mianowicie tę ostatnią można by podporządkować szerzej rozumianej empirii? Ale przecież skądinąd wiadomo, że daje ona prawdy zarazem konieczne, realne i powszechne (wszak tu problem „indukcji pierwszych zasad"!). Jeśli Czeżowski uważa możliwość ich osiągnięcia za złudzenie filozofii spekulatywno-racjonalistycznej (a może w ogóle aspiracji filozoficznych, skoro tezy nauk są co najwyżej empirycznie probabilne i nieostateczne, metafizykę zaś pozbawia się nawet tych własności), to tym samym różni się zasadniczo (sic!) proponowana przezeń koncepcja empirii-intuicji od koncepcji klasycznej intelekcji. Przypomina się tu znany spór „syntetyczne-analityczne", przebiegający ostatnio pod znakiem zacierania ścisłej dychotomii tego rozróżnienia, również na gruncie przyrodoznawstwa. Pożyteczne byłoby, gdyby Autor szerzej do tego nawiązał (por. s. 77). Ciekawe, jaką postać przybrałaby w tym aspekcie jego „mediacyjna" — „pozytywizująco (analityzująco)-metafizykująca" — postawa.

Ujawniony w pracy „hipotetyzm" może inspirować wyjaśnienie statusu hipotez metafizykalnych. Wydaje się bowiem, że linia demarkacyjna między tym, co w metafizyce konieczne, powszechne i realne (empiryczne), a tym, co jest zestawu tych

cech pozbawione, nie jest ani jasna, ani opracowana. Przypuszczenia różnego typu odgrywają chyba w teorii bytu rolę o wiele większą, niż to się zwykle przyjmuje (jeśli się w ogóle przyjmuje), i to nie tylko rolę drugorzędną (psychologiczną), lecz ważną funkcję metodologiczno-epistemologiczną. Teoria bytu nie wydaje się w tej sprawie tak wielkim wyjątkiem, jak to się czasem mechanicznie sugeruje. I tak, możliwe, że w metafizyce „funkcjonują" hipotezy (sensu largo) — „ontologicznie pochodne" (z ontologii formalnej), „logicznie pochodne", „zwykłe empiryczne", „ekstrapolacyjnie empiryczne", a także „intuicyjnie czy analogicznie pochodne". Powyższe to tylko luźne propozycje, w żadnym razie podziały. Istotny byłby tu podział hipotez metafizyki na „hipotezy metafizykalne" i „w metafizyce". Wiadomo skądinąd, że praktykuje się hipotezy w rozważaniach filozoficznych, przykładem — hipoteza roli rozumu szczegółowego, lecz nie opracowano dotychczas ich metateorii (por. prace Krąpca) [5].

Osobny problem stanowi też tak zwana metoda opisu analitycznego lub w ogóle metoda analizy, w dziedzinie filozoficznej. Powstaje zasadnicze pytanie: dlaczego nie dawałaby ona, jak sugeruje Autor, tradycyjnie pożądanych rezultatów. A jeżeli jej wyniki są jakoś powątpiewalne, to o jaką niepewność tu chodzi? Uwagi Autora są chyba niepełne. Z tekstów można wnosić lub domyślać się, że nie jest ona zwyczajnym wyrazem niedoskonałości ludzkiego bytowania lub poznania, ale nie jest to również niepewność „pospolitych" tez lub hipotez przyrodoznawstwa. Wydaje się, że chodzi tutaj raczej o właściwość zdań, związaną z brakiem niezawodnej gwarancji realności — i co z tym związane — empiryczności wyników poznania analitycznego w ogóle, dostosowanego, jak się przyjmuje, do walorów metateoretycznych nauk formalno-apriorycznych. Jest to związane ze wspomnianą przesadną dwudzielnością syntetyczno-analityczną. Przy przyjęciu tej ostatniej powstaje przecież sporo niepotrzebnych trudności, a wiele spraw dodatkowo się komplikuje, w tym także poruszana aktualnie [6].

Nawiązując do szczegółów, wróćmy jednak do roli hipotez w metafizyce i nauce w ogólności. Charakterystyczna jest pewna teza Autora w tej sprawie. Chodzi o pewien typ związku, jaki zachodzi między hipotezą a rozumowaniem przez analogię (s. 88 n.). Twierdzi on mianowicie, że zdania jednostkowe spostrzeżeniowe nauk szczegółowych (a także innych) wymagają również sprawdzania! Sprowadza się to w rezultacie do tezy, że nie ma właściwie zdań ostatecznych jako przesłanek w nauce, co poważnie ugruntowuje wspominany hipotetyzm i probabilizm. Bo Autor — pomijając już to, że weryfikacja i spostrzeganie odbywają się w świetle teorii i w warunkach realnych poznania również uwikłanych w tej teorii — uważa, iż każde zdanie spostrzeżeniowe sprawdza się przez inne zdanie spostrzeżeniowe itd. I — co tutaj najważniejsze — proces ten odbywa się na zasadzie rozumowania analogicznego (kwestia identyfikacji i intersubiektywnej powtarzalności spostrzeżeń). Tak więc analogia okazuje się nie tylko wnioskowaniem heurystycznym i hipotezotwórczym, ale i uzasadniającym. [7] Wydaje się, że te

---

[5] Jest to chyba hipoteza (zbiór hipotez?) z pogranicza ontologii i psychologii poznania czy antropologii filozoficznej. Por. prace M. A. Krąpca, a szczególnie jego *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.

[6] Problematykę tę można rozważać również na kanwie innego przeciwstawienia: poznania teoretycznego — praktycznemu, co ma swoje zaplecze historyczne, znajduje się jednak poza zakresem nakreślonej tu tematyki.

[7] Novum Czeżowskiego polega, jak się zdaje, na dostrzeżeniu lub postulowaniu specyficznej ingerencji wnioskowania z analogii w procesie wzajemnej i stopniowej weryfikacji zdań spostrzeżeniowych. Założono przy tym nieostateczną ich rolę metodologiczną, odrzucając zresztą chyba w ogóle możliwość zdań ściśle ostatecznych w naukach (realnych?). Pro-

metodologiczne koncepcje Autora winny być należycie przestudiowane przez metateoretyków teorii bytu.

W związku z referowanymi koncepcjami metafizyki warto podkreślić zasadniczy — dla Autora, ale nie tylko dla niego — walor trzeciej z nich. Nie chodzi tu tylko o to, że to ona właśnie wydaje się narzucać takie pojęcie doświadczenia, które można wyzyskać w odpowiednich klasycznych koncepcjach (co już zasugerowano). Chodzi też o to, że — jak się zdaje — Autor przywiązuje do niej specjalną wagę, sympatyzując z nią dość wyraźnie (jeśli w ogóle można tak się wyrazić, gdyż nie bywa on zwykle skory do radykalnego preferowania jakichkolwiek koncepcji). A nawet więcej, ów „intuicjonizm" widać w bardzo ważnej dla metafizyki sprawie — w koncepcji transcendentaliów. Przejdźmy z kolei do tej problematyki.

Założywszy, że mniej więcej wiadomo, czym są tradycyjne transcendentalia, można je potraktować przynajmniej trojako: jako pewne „realności", jako poznawcze lub pozapoznawcze intencje, jako jakieś „kategorie" lub struktury wyrażeniowe. Z innej strony, można postulować również przynajmniej trojakie aspekty ich rozpatrywania: pragmatyczne, semantyczne i syntaktyczne. Interesujące byłoby porównanie obu „trójpodejść" do tej problematyki. Wydaje się, że obok zasadniczych różnic, byłoby miejsce na aspektywne — na zasadzie częściowej analogii międzydziedzinowej — sprzężenie obu trójpodziałów lub ich elementów; z tym, że aspektowi pragmatycznemu „odpowiadałby" (towarzyszyłby) intencyjno-poznawczy, semantycznemu — ontyczny, a syntaktycznemu — wyrażeniowy [8].

---

blem tak hipotezotwórczego, jak i uzasadnieniowego waloru wnioskowania przez analogię poruszany bywał i dawniej, lecz nie zawsze pierwszoplanowo. Bywał nawet rozwiązywany, przynajmniej co do niektórych aspektów teorii analogii i hipotezy. Sprawy te nie były również obce środowisku metodologiczno-filozoficznemu KUL, z tym że dostrzega się tutaj także kwestię związku analogii znanej z metodologii ogólnej nauk i przyrodoznawstwa z analogią ściśle klasycznie filozoficzną. Wartości metodologiczno-epistemologiczne wnioskowania z analogii, opartego na podobieństwie stosunków, podkreślało wielu (u nas najwięcej Wł. Biegański), podobnie jak — niezawodność dowodową analogii (— głównie matematycznej), określonej pojęciem izomorfii stosunków (Polya, Dąmbska, Ujemow).

Tytułem dygresji zaznaczę, że nie wydaje się, żeby Czeżowski akcentował opozycję między analogią opartą na podobieństwie cech i — na podobieństwie relacji. Można przypuszczać, że zakłada on, iż różne podobieństwa analogiczne to jakieś typy relacji „analogicznego" podobieństwa. W każdym razie mówi przykładowo (s. 83/4) o „stosunku współistnienia między przynależnością owocu do gatunku »wiśnia« oraz jego smakiem". Wskazywałoby to chyba na współistnienie jako relację, a nie na koegzystencję jako podobieństwo-wspólnotę cech (inna sprawa, czy jest to relacja między cechami, skoro „przynależność" cechą nie jest). Dodam przy okazji, że wysuwany tu rozdział hipotez na „przyrodnicze" i „historyczne" (znany też z innych prac Autora) budzi, jak skądinąd wiadomo, pewne zastrzeżenia i wymagałby jeszcze dopracowania.

8 Transcendentaliami od strony semiotycznej i od strony relacji do pryncypiów oraz na kanwie koncepcji Krąpca zajmowałem się w artykule (II część) — *O logicznej naturze transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne", 10 (1962), z. 1. Rozważyłem tam problemowo, w aspekcie pragmatycznym (kwestia asercji), semantycznym (egzystencjalna doniosłość) i syntaktycznym („zachowanie się" transcendentaliów w kontekście składniowym), między innymi to, czy transcendentalia są pojęciami (jedna z koncepcji szkolnych, klasycznych?), czy też sądami lub skrótami sądów-pryncypiów (koncepcja Krąpca?). Nie zająłem tam jednak stanowiska wobec myśli Czeżowskiego z tego zakresu zawartych w jego wypowiedziach dawniejszych (*O metafizyce*...); nie nawiązałem też wprost do wielu wypowiedzi przydatnych tematycznie lub kontekstowo dla omawianej obecnie problematyki (przykładem — prace tomistyczne, jak J. H. Nicolasa: *Intuition de l'être et le premier principe*, „Revue Thomiste", 46 (1947), z. 1, s. 113—134; pewne uwagi K. Twardowskiego z jego teorii pojęć lub M. Borowskiego z teorii przedmiotu, wreszcie opracowania historyczne o transcendentaliach, o których niepodobna się tutaj rozwodzić).

Z punktu widzenia pierwszego trójpodejścia wolno chyba (por. s. 38 n., 119 n., 117) myśl Autora uporządkować i przedstawić następująco. Po pierwsze, transcendentalia jako „realności" nie stanowią („zwykłych") cech bytu, lecz jakieś ponadkategorialne modyfikacje („modi essendi"). Po drugie, transcendentalia jako „elementy myślowe" — wyrażam się tu wszędzie roboczo — to tyle, co jakieś nieprzedstawieniowe i związane z sądem utwory myślowe. Po trzecie, transcendentalia jako wyrażenia to twory językowe nienominalne, zdaniotwórcze i o charakterze funktorowym, a więc językowo niesamodzielne. Uwagi Autora pozostając zbieżne z inspirowanymi klasycznie, zawierają pomysły lub uściślenia nowe i oryginalne. Trudno przy tym dokonać dokładniejszych porównań, bo dane tradycyjne są zróżnicowane i nie całkiem spójne, a uwagi Autora — zbyt skąpe. Poza tym, ingeruje tu trudny problem relacji myśl—byt—język oraz kwestia ustosunkowania trzech części semiotyki. Jeśli bowiem człony w ramach każdego z zastosowanych podziałów nie są faktycznie „równouprawnione", to tylko jeden z nich wyróżnia „prawdziwe" transcendentale. Gdyby przykładowo była nim „realność" bytowa, to „pozostałe" byłyby tylko instrumentalnymi względem niej relatywizacjami. Oczywiście, w razie możliwości odwrotnej „realność" byłaby tylko bytową podstawą właściwych ujęć transcendentalialnych. Niezależnie od tego, celowe jest wykorzystanie uwag Autora przy opracowaniu współczesnej teorii transcendentaliów, szczególnie w zestawieniu z pomysłami Krąpca na temat relacji transcendentalia—pryncypia oraz problemu sądowości transcendentaliów (zdawał się on postulować ich „sądowy" charakter, a Czeżowski ich „funktorową" stwierdzalność w sądzie).

Niepokój u klasycznie nastawionego czytelnika może wzbudzać zbyt lapidarne potraktowanie aspektów egzystencji i związanych z semiotycznym „trójpodejściem". I tak, po pierwsze, egzystencję zalicza Autor chyba do transcendentaliów. Tymczasem tradycyjnie mówi się w tej sytuacji raczej o bycie. Natomiast istnienie rozważa się klasycznie raczej w aspekcie struktury esencjalno-egzystencjalnej bytu. I tylko z tego powodu można by ewentualnie mówić o istnieniu jako transcendentale (?). Odnosi się wrażenie, że te momenty w klasycznej nauce na ten temat bywały inaczej lub nawet lepiej rozwinięte. Po wtóre, komentarza wymaga relacja istnienie—asercja w aspekcie wielofunkcyjnego „prawda, że". Autor wyraża się w tej kwestii tak: „Funktorem dla istnienia jest funktor asercji »prawda, że [...]« z języka obiektywnego" (s. 172), „Istnienie stwierdza się w zdaniu »prawda, że [...]«" (s. 120). Mało wyjaśnia uwaga o przekładalności „a istnieje" na „prawda, że jakieś x jest a", jak również — wypowiedzi o kwantyfikatorze egzystencjonalnym (s. 62 n.) i o egzystencji jako warunku orzekania prawdziwego (tamże; tu przypomina się tradycyjne „ens et verum convertuntur"). Operator bowiem sensu stricto asertywny to wyrażenie pragmatyczne, tymczasem tekstowy jego odpowiednik wydaje się semantycznie pochodny. Poza tym, gdyby wyróżnić osobno wyrażenie egzystencjonalne, czego Autor właściwie nie czyni (pomijam „egzystencję kwantyfikatorową"), byłoby ono wyrażeniem ściśle metafizykalnym, a nie semantycznym. Potrzebne byłoby tu chyba odróżnienie asercji jako operatora pragmatycznego lub epistemicznego od asercji jako elementu wewnętrznej struktury sądu. Ale to już sprawa dalsza.

Przydałoby się również przemyśleć powyższe propozycje Autora w aspekcie potocznego i tradycyjnego schematu „x istnieje", gdzie x stanowi jakby zmienną indywiduową (jakiego typu?), a „istnieje" ma formalnie walor orzecznika — pozornego lub wyróżnionego. Autor dotyka tej sprawy, gdy odrzuca nominalny, przedstawieniowy lub predykatywny charakter odwzorowania egzystencji. Szkoda

jednak, że nie korzysta on w tych analizach (por. s. 62) z ważnej klasycznie tezy o wewnętrznym złożeniu bytu z istoty i istnienia. Od tej strony można formować „orzekanie istnienia" przynajmniej dwojako: albo w sensie „tautologiczno-pleonastycznym" (terminologia tymczasowa) — „indywiduum już istniejące istnieje", albo w sensie niepleonastycznym — „indywiduum ukwalifikowane treściowo istnieje". Być może uwzględnienie powyższego (wyrażonego bardzo nieprecyzyjnie) wymaga logiki trochę innej niż dotychczasowa (— „treściowej"?). Należałoby też zaradzić jakoś ograniczeniom teorii typów, wprowadzić kategorię zmiennych nie tylko indywiduowych, ale i „ponadindywiduowych" oraz „podindywiduowych" lub innych[9]. Ale to także już dalsze refleksje, jakie może wzbudzać praca Czeżowskiego.

Inną koncepcją filozoficzną, wokół której koncentruje się Autor, jest problem substancji i kwestia indywiduum. Jest interesujące, że zdając sobie sprawę z cechowego względnie konkretystycznego podejścia w tej tematyce (a może zmieści się tu także ujęcie substancji relacjonistyczne lub jako formy?), odróżnia on w tej sprawie trzy ważne stanowiska, a mianowicie: realistyczne lub intensjonalistyczne, nominalistyczne lub ekstensjonalne oraz tak zwane holistyczne.

Pierwsze z nich ogranicza zbiór cech indywidualizujących do tak zwanych istotnych dla określonego indywiduum, orzekanych o nim prawdziwie w jakimkolwiek czasie. Drugie pojmuje indywiduum substancjalne jako zbiór indywiduów momentalnych, danych spostrzeżeniowo, a należących do wspólnego zbioru na podstawie cech zwanych przez Autora „paszportowymi". Trzecie — przyjmuje, że indywiduum empiryczne (o takie tu chodzi) jest „bryłą przestrzenno-czasową, której poszczególne fragmenty dane są w czasowo różnych spostrzeżeniach" (s. 175). Autor skłania się do stanowiska pojmującego „świat" nie jako zbiór substancji indywidualnych lub własności. Obrazem świata jest dla niego „jednolity strumień rzeki, nieustannie w ruchu, mieniący się wszystkimi swoimi własnościami" (s. 177). Do tych sformułowań dochodzi posiłkując się między innymi interpretacją teorii deskrypcji i zdania atomowego. Relatywizuje w ten sposób pojęcie substancji językowo — przez odniesienie jej w zdaniu jednostkowym do podmiotu zdania (szczegóły — s. 177 n.).

W związku z powyższym nasuwa się zasadnicze zastrzeżenie metodologiczne. Czy mianowicie trzeba rzeczywiście odwoływać się w tej problematyce ontologicznej do spraw logiki i sformułowań językowych? I jaki miałoby to sens metodologiczny? Co tu jest „pierwotne", a co „wtórne"? Przecież sam Arystoteles konstruował pojęcie substancji w nawiązaniu do struktury zdaniowej. A może zabiegi tego typu nie mają charakteru uzasadnieniowego lub w ogóle metodologicznego? Zresztą być może, iż przyjmuje się tu zasadę jakiegoś „paralelizmu ontologiczno-epistemologiczno-logiczno-gramatycznego" — w rodzaju naiwnego i symplifiku-

---

[9] Zmienne „podindywiduowe" dotyczyłyby, jak można przypuszczać, takich elementów rzeczywistości, które bytami nie są, ale „realnie" współkonstytuują lub „warunkują" byt (dla ilustracji: struktura istotowo-istnieniowa, złożenie z materii i formy substancjalnej itd.). Można by zastosować w tym miejscu sugestie Czeżowskiego o indywiduach różnego typu (s. 67), próbując je odnieść do całej tradycyjnej problematyki struktur wewnątrzbytowych. Ponadto wydaje się, że nie chodzi tu tylko o kwestię zmiennych i trudności związane z wprowadzeniem nowych ich kategorii (co wypada postulować). Istnieje „równolegle" problem nowych stałych. Zresztą jest sens mówić o pewnej „płynności" liczby tak zmiennych, jak i stałych i ich zależności wzajemnej (jakby odwrotnie proporcjonalnej) — przy zachowaniu zasadniczej identyczności i „orzekaniowej" równowartościowości wyrażeń modyfikowanych w ramach tej zależności. Zmienne niektórych typów dadzą się „zastąpić" odpowiednimi stałymi, na przykład dodatkowymi indeksami przy stałych już zastanych w języku (wyrażeniu).

jącego, jak by to dziś powiedziano, milczącego założenia starożytnych? [10] W każdym razie nie do pominięcia jest w tym miejscu podstawowa kwestia relacji byt—język—myśl, lub pokrewna — semantyka—syntaktyka—pragmatyka.

Powyższe łączy się z tym, że gramatykalizm czy „logicyzm" to typowe zarzuty pod adresem metafizyki — łącznie z brakiem w niej krytycyzmu. Właśnie wyrazem tego miał być wywód (aspektywnie godzien uwagi) pojęcia substancji — i to nie tylko w sensie genezy psychologicznej, ale generowania metodologiczno-epistemologicznego? — ze struktury wewnętrznej zdań gramatyki, na której ufundowano logikę. W konsekwencji uznano tę koncepcję za nierealistyczną, pozorną [11]. Inny zarzut w tej materii wiąże się z generowaniem koncepcji substancji z poczucia wewnętrznego „ja", połączonym z transponowaniem tego na byty transcendentne względem niego. Ale ten problem nie dotyczy już wprost treści książki.

Nasuwają się jeszcze następujące refleksje. Najpierw — co do wyrażenia „świat". Nie jest chyba ono dość jasne (por. ostatni rozdział). Czy nie bywa identyfikowane — i czy słusznie? — z „bytem" (w sensie kolektywnym?)? A może chodziło też o „świat" w znaczeniu „czegoś zewnętrznego w stosunku do podmiotu" lub w sensie „bytów przyrody" (— szczególnie nieożywionej), jeśli już pominąć pospolite utożsamianie świata z bytem i inne potoczne sensy nie wchodzące tu w grę? W związku z tym rodzi się ciekawa myśl mająca coś z paradoksu. Otóż niewątpliwie pojęcie substancji bywa odnoszone jakoś pierwszorzędnie — lub nawet tylko — do bytów rozumnych, a przynajmniej ożywionych. Arystotelesa pojęcie substancji miało raczej charakter biomorficzny, a w późniejszej filozofii klasycznej było przydatne przede wszystkim do wyłożenia koncepcji osoby oraz tego, co można by dzisiaj nazwać „osobową perspektywą bytu". Tak więc problem transpozycji tego pojęcia na inne rodzaje bytów nie wydaje się pozorny. Poza tym, w ujęciu klasycznym jest to pojęcie analogiczne lub stopniowalne — byty mogą być, jak się zdaje, „mniej" lub „bardziej" substancjalne. Ostatecznie i niektórzy filozofowie scholastyczni nie są tak dalecy od traktowania bytów materialnych jako „jednej" w jakiś sposób substancji. W tym sensie stanowisko Czeżowskiego nie jest tak odległe od myśli tradycyjnej. Ale ów paradoks tkwi gdzie indziej. Przecież także wśród teorii tłumaczących życie psychiczne człowieka jest koncepcja strumienia świadomości! I ona to właśnie tak bardzo przypomina proponowaną przez Autora tezę holistyczną. Skądinąd bowiem „świat" psychiki ludzkiej jest dla niektórych — lub w pewnym aspekcie — bardziej jeszcze „ruchliwy" i „płynny" aniżeli dziedzina bytów dostępnych poznaniu zmysłowemu [12].

---

10 Reakcją na ten prosty obiektywizm stał się, jak wiadomo, przesadny i zabsolutyzowany subiektywizm oraz relatywizm nowożytny. Nie był to tylko akcydentalny odzew psychologiczno-historyczny. Widocznie ów „realizm" okazał się po prostu obiektywnie (sic!) lub problemowo za ciasny. Dostrzeżono nowe dziedziny bytu, szczególnie ze sfery relacji podmiotowo-przedmiotowej. Stąd zapewne wysunięcie się problematyki gnozeologicznej i teorii wartości w ogóle, a także — dostrzeżenie aktywnej roli podmiotu w poznaniu, pogłębienie relacji „logos—ethos" itd. I chyba tu właśnie tkwi także geneza dzisiejszej problematyki pragmatyzmu i pragmatyki.

11 Przypominają się tutaj spostrzeżenia (Trendelemburga) na temat genezy arystotelesowskich kategorii (— z kategorii gramatycznych) i cała dyskusja o sensie tych kategorii, jak również — wyzyskanie gramatykalizmu i werbalizmu przez pozytywizm i neopozytywizm w atakach na metafizykę; por. też współczesne badania „semiotyczno-językoznawczo-analityczne" (w tym koncepcja „paralelizmu logiczno-gramatycznego" oraz postulat „dyktowania" określonej ontologii przez różne języki etniczne).

12 Nie znaczy to, że po tych uwagach nie da się obronić istotnej — choć w pewnym sensie względnej — (zasady) tożsamości przedmiotu, jego indywidualnej substancjalności. Raczej przeciwnie, ale trzeba pamiętać, że jest to kwestia akcentowania i nieabsolutyzowania

Z innych fragmentów książki zwracają uwagę czytelnika te, w których Autor w sposób wzorowy dla wielu wykłada swoje i tradycyjne poglądy. Mam tu na myśli głównie dwa rozdziały: „Konotacja i denotacja" oraz „Generalizacja, abstrakcja, formalizacja", w których wyzyskano pewne proste zależności algebry logiki, wyrażając nimi tradycyjne nawet treści w sposób celowo uproszczony, lecz ogromnie wyjaśniający. W drugim z nich zasługuje na uwagę rozróżnienie: abstrakcja—generalizacja oraz wprowadzenie pojęcia „ciągu abstrakcji" (przydatnego dla wyjaśnienia klasycznej teorii abstrakcji), a także — pojęcia formalizacji (interesujące są uwagi o stopniach formalizacji) jako zabiegu, rzec by można, „przedsystemowego", polegającego na uzmiennianiu i skrótowym symbolizowaniu wyrażeń. Uwagi Autora mogą przypomnieć metafizykom „metodologizującym", że przez formalizację niekoniecznie należy zaraz pojmować budowanie samego systemu dedukcyjnego, nieraz z pretensją do posiadania lub nieposiadania przezeń sporych „doskonałości" metalogicznych. A jeśli już o wzorowość wykładu chodzi, to stosunkowo najmniej zrozumiałe i trochę dziwne wydają się — zwłaszcza niefachowcowi — rozważania zawarte w rozdziale „Klasyfikacja zdań i funkcji propozycjonalnych" — w przeciwieństwie do niektórych uwag etycznych.

Oryginalna i pociągająca jest Czeżowskiego koncepcja logiki jako „nauki o strukturze nauk", a więc i filozofii (por. ostatni rozdział i wzmianki w poprzednich). Jednakże nie zdaje się on wyróżniać (wyraźnie?) narzędnego i aplikatywnego sensu logiki i jej znaczenia zwykłego, obiektywnego. Ponadto, jeśli każda nauka jest interpretacją teorii logicznych, to jak się w takim razie przedstawia sprawa takich istotnych własności logicznych nauk, jak rozstrzygalność, zupełność i inne — skoro nie dysponują nimi i dysponować nie mogą nawet odpowiednie systemy logiki? W dodatku systemy te nie wyczerpują ani logiki naturalnej oraz stosowanej faktycznie w naukach, ani możliwej do przyszłościowego rozwinięcia. Pominąłem tu trudności związane z ingerowaniem w rozumowaniach naukowych pozalogicznych stałych specyficznych i problematykę wnioskowań opartych o realne zależności rzeczowe. Mimochodem zaznaczam, że zdaję sobie sprawę z tego, iż te — i inne tu zawarte — pytania i zastrzeżenia wiążą się, być może, ze skrótowym i dostępnym sposobem pisania książki, połączonym z bogactwem jej problematyki, a także — z niezrozumieniem wielu kwestii przez piszącego te słowa lub pojmowaniem ich z założenia inaczej.

I ostatnia grupa uwag, złożona z dwu. Po pierwsze, wydaje się, że zbytnio wybija się w książce opozycję między tym, co „logiczne", a tym, co „psychologiczne" (m. in. s. 51 n.), relatywizując standardowo pierwsze do momentów rezultatywnych, drugie zaś — do momentów czynnościowych. Przypuszczam, że współcześnie przeciwstawienie to ulega modyfikacji i częściowemu zanikowi, i to z pożytkiem dla postępu naukowego. Po pierwsze, logika coraz bardziej przejmuje niektóre kwestie z dawnej psychologii, socjologii i teorii poznania, a przynajmniej stylizuje te kwestie paralelnie w ramach semiotyki. Po drugie, nawet sprawy „zatrzymane" w psychologii są coraz bardziej „logizowane", przynajmniej w sensie aplikatywnym. Po trzecie, należy tu wziąć pod uwagę względność wielu podziałów nauk i ich praktyczne oraz służebne problemowo podstawy, a także — współczesne słuszne dążenia do integracji i unifikacji dyscyplin, do współpracy

zmiennych elementów rozpatrywanej rzeczywistości. Wszak tradycyjne argumenty w tym przedmiocie korzystały z rozpatrzenia tych samych sytuacji bytowych. Pomijam tu specjalny problem jedności, substancjalności czy indywidualności świata lub bytu czy jego elementów względnie — problem jedności bytowej uzyskany na drodze jakiejś zasadniczej relatywizacji osobowej (kwestia osobowej perspektywy bytu i „poznania osobowego").

działów wiedzy i problematyki interdyscyplinarnej. Po czwarte, niepodobna dziś zaprzeczać, że i logika zajmuje się jakoś czynnościami [13].

Tak więc wydaje się, że opozycję logika—psychologia, jak również inne analogiczne opozycje, należy jakoś inaczej ustawić teoretycznie. „Klasyczne" do niedawna postawienie tej sprawy jest przezwyciężane i wiązało się prawdopodobnie z historyczną sytuacją obrony przed przesadnym psychologizmem XIX wieku. Można jednak przypuszczać, że w tej sprawie Autor pozostaje raczej na dawnych pozycjach, w przeciwieństwie do specyficznego „nawrotu" do psychologizmu, jaki można stwierdzić u innych (Ajdukiewicz; częściowo w praktyce — Łukasiewicz, wbrew deklaracjom). Inna rzecz, że problem to skomplikowany, związany z tak podstawową sprawą, jak koncepcje logiki: czy rozumieć ją formalistycznie, empirystycznie, realistycznie, instrumentalistycznie lub aplikatywnie.

Druga z refleksji dotyczy części etycznej rozważań Autora. Wiąże się z kolei również z dwiema sprawami: metodą analityczną, stosowaną w rozważaniach, oraz z koncepcją logiki dóbr. Przy omawianiu własnych rozważań etycznych Czeżowski twierdzi metateoretycznie, że chodzi mu tylko o „analizę pojęć", nie ma zaś pretensji do dawania wskazówek. Otóż oświadczenie to można pojmować bardzo prosto. Autor jest ostrożny i nie chce odpowiedzialnie narzucać komuś takich czy innych dyrektyw postępowania. Ale można też rozumieć to zastrzeżenie inaczej, metodologicznie ogólniej. Że mianowicie, przy tego typu metodzie niepodobna takich wskazówek sensownie i słusznie wypowiadać. A poza tym powstaje tu przeszkoda zasadnicza: skoro obracamy się w ramach pojęć, to w jaki sposób nadać naszym dociekaniom jakiś sens realny, jeśli już nie praktyczno-dyrektywalny? Jak już zaznaczono, jest to nieufność podstawowa pod adresem metody analitycznej, ale nabiera ona szczególnego wzmocnienia w dziedzinie praktycznej. Jest to tym bardziej godne wyjaśnienia (czego brak w tekście), że Autor wypowiada — jak się zdaje — niektóre swe tezy etyczne w sposób bardzo mocny, „jakby dyrektywalny", mimo że — być może — w stylizacji indykatywnej (przykładem rozdział o wolności; nadto — opowiedzenie się za obiektywizmem ocen niemal mocniejsze niż klasyczne). Z tekstu można wnosić, że sam realizm (a pośrednio i praktycyzm, obowiązywalność) tak pojmowanej etyki opiera się na specjalnym doświadczeniu etycznym, będącym szczególnym przypadkiem wspomnianego już zmodyfikowanego doświadczenia filozoficznego. Konieczność przyjęcia takiego doświadczenia Autor silnie podkreśla. I słusznie. Inna jednak sprawa, że prowadzi to tu, jedynie do utworzenia wypowiedzi etycznych co najwyżej probabilistycznych. Takie są bowiem ostatecznie ogólnofilozoficzne i ogólnometodologiczne jego założenia.

Koncepcja logiki dóbr przedstawia się nadzwyczaj interesująco. Nasuwa się tu od razu — w całej rozciągłości i przyciągalności — zmodernizowany problem stosunku „logos" do „ethos", w tym — logiki do etyki, znany przykładowo z terenu teorii dyskusji, oceny integralnej oceny pracy naukowej, z dziedziny ogólnej teorii (porównawczej) wartości itd. Poza tym wart zainteresowania jest sam pomysł „rachunku dóbr" (pomijam tu problem kazuistyki i kwestię jednoznaczności i rozstrzygalności w domenie etycznej), wsparty w koncepcji Autora na logice nazw. Powstaje zaraz pytanie, czy nie można by tego robić wprost na bazie bezpośredniej interpretacji logiki zdań — interpretacji etycznej przez wprowadzenie zmien-

[13] Uwagi te mają charakter fragmentarycznego szkicu. Należałoby powiedzieć coś więcej na ten temat. Tu miejsce na problematykę integracji nauk, formalizmu i antyformalizmu w logice, koncepcje piagetowskie i logiki epistemicznej, logiki treściowej i dialektycznej, pragmatykę i pragmatyzm.

nych i stałych zinterpretowanych etycznie? W ogóle zaś zawarta w książce troska o metodologiczną precyzację zagadnień etycznych zasługuje na uwagę i naśladowanie ze strony etyków inspirowanych klasycznie. Ujęcia takie, jakie prezentuje Czeżowski, odniesione nawet do starych treści poznawczych, wydają się pragmatycznie bardziej świeże i łatwiej chwytliwe dla współczesnych. Pod tym względem ustępują chyba jedynie niektórym podejściom egzystencjalizującym, choć z drugiej strony wydają się od nich bardziej klarowne i naukowe.

Na zakończenie tej szkicowej i cząstkowej charakterystyki książki prof. T. Czeżowskiego — trochę swobodnych uwag na temat tego, co już zaznaczyłem na początku. Trzeba więc przede wszystkim raz jeszcze podkreślić jej pożytek dla filozofii typu klasycznego i dla tych szczególnie jej przedstawicieli, którzy są wrażliwi na samoświadomość metateoretyczną w jej uprawianiu oraz na jej modernizację naukową i wzbogacenie merytoryczne. Należy też powtórnie wyrazić uznanie dla jasności większości dociekań, a także szacunku żywionego przez Autora dla tradycji. Znana w Polsce tendencja realizowania postulatu „stosowalności logiki do zagadnień filozoficznych" jest więc w książce w oryginalny sposób przestrzegana i urzeczywistniana.

W *Filozofii na rozdrożu* uwidacznia się wysoka kultura ogólnofilozoficzna i zarazem logiczna jej Autora, co w połączeniu z rzadko dziś spotykanym zapleczem erudycji historycznej daje całość o mało spotykanym zestroju własności poznawczych. Poglądy tu zawarte przypominają ewolucję środowisk filozofii nastawionej pozytywistyczno-analitycznie w kierunku myśli pojmowanej klasycznie lub przynajmniej stanowią tej ewolucji indywidualny wyraz lub etap. Inna rzecz, że chyba Autor nie wyzwolił się całkowicie spod uroku niektórych pozostałości pozytywizmu, czego wskaźnikiem — wspomniany empirystyczny hipotetyzm i probabilizm. Ponadto ewolucja ta nie zaskakuje tak bardzo tych czytelników, którzy pamiętają, że Czeżowski od dawna już interesował się problematyką klasycznie filozoficzną i — rzecz znamienna — jest autorem jedynej w swoim rodzaju książki „O metafizyce, jej zagadnieniach i kierunkach".

Inna sprawa, że czytelnik chętny postulatom renowacji filozofii w duchu klasycznym chciałby może widzieć w książce znacznie więcej: rozważania bardziej szczegółowe, tezy udokumentowane bardziej „akademicko" analizami, a nawet fragmenty stanowiące gotowe wprost realizacje jego postulatów[14]. Tymczasem *Filozofia na rozdrożu* na pewno pobudza do takich badań, ale przecież jej profil jest w zamierzeniu Autora trochę inny: jakby bardziej swobodny, a nawet — jak można wyczuć z lektury — trochę eseistyczny i niezobowiązujący w formie, co ma — jak wspomniano — swoje ważne zalety. Jest to raczej niewielki rozmiarami zbiór artykułów, luźno tematycznie związany i mający — i to właśnie chciałbym szczególnie podkreślić — charakter zarazem analityczny, jak i syntetyzujący.

Syntezy Autora robią częstokroć wrażenie syntez w toku, aktualnego podsumowania dążenia Autora ku syntezie ogólnofilozoficznej swego dorobku naukowego. Bywają to nawet dość lakoniczne ekstrapolacje podbudowane fragmentarycznie analizami empirycznymi. Oczywiście, nie są to jakieś wady książki w znaczeniu absolutnym i w odniesieniu do planów Autora — takie bowiem, a nie inne były chyba jego zamierzenia. Jednakże wspomniane własności pomniejszają skądinąd bezpośrednią aplikowalność treści książki do ewentualnego programu

---

[14] Pomijam tu ewentualne pretensje czytelnika wynikłe z zasadniczej niezgodności jego podstawowych założeń ogólnofilozoficznych czy ogólnometodologicznych z odpowiednimi supozycjami Autora.

renowacji filozofii, a o ten właśnie głównie aspekt wrażliwemu metodologicznie czytelnikowi współczesnemu może chodzić. Ponadto taki profil książki sprzyja wprawdzie poszerzeniu kręgu czytelniczego, lecz mniej wyklucza — mimo jasnego na ogół wykładu — nieliczne zresztą nieporozumienia w dokładniejszym i głębszym odczytaniu myśli, miejscami zaś nastraja niepotrzebnie polemicznie tych odbiorców, którzy specjalnie się zajmują tego typu problematyką.

Rzecz ciekawa, że podobnie „analityzująco-syntetyzujący" charakter ma inna książka — St. Kamińskiego i M. A. Krąpca: *Z teorii i metodologii metafizyki*, rzecz atakująca frontalnie problematykę nowoczesnej metateorii klasycznej teorii bytu. Interesujące byłoby porównanie obu tych publikacji z różnych punktów widzenia.

Stanisław Majdański

Andrzej Półtawski, *Rzeczy i dane zmysłowe. Świat i spostrzeżenie u G. E. Moore'a*, Warszawa 1966, ss. 262, PWN.

„Książka niniejsza — czytamy we wstępie — jest poprawioną i nieco uzupełnioną wersją mojej rozprawy doktorskiej". Mamy przed sobą solidnie i interesująco przeprowadzone krytyczne omówienie poglądów teoriopoznawczych (częściowo metafizycznych) współtwórcy angielskiej filozofii analitycznej. Otrzymujemy obraz tych poglądów nieciągły, jakby mozaikowy i niekiedy niedookreślony — ale jest to usprawiedliwione (zaznacza to sam Półtawski, s. 9 i 199) stylem filozofowania i zawartością spuścizny pisarskiej Moore'a [1].

Nie będę streszczał książki Półtawskiego. Krótkie zebranie jej wyników znajdzie czytelnik w rozdziale VI oraz w ostatnim (31) paragrafie pracy. Stwierdzić trzeba, że ocena — tak globalna, jak i co do różnych szczegółów — dorobku angielskiego filozofa wydaje się trafna. Również akceptować należy kierunek pozytywnych propozycji Autora, w których — jak sam zauważa — nawiązuje przede wszystkim do prac R. Ingardena, A. Gurwitscha, H. U. Asemissena i P. Kraussera (s. 235). Celowe wydaje się wprowadzenie pojęcia „transcendencji perspektywicznej" (s. 178 nn., 234 n.). Słuszna jest teza, że chociaż można mieć — w zasadzie — wątpliwość co do istnienia każdego przedmiotu należącego do świata zewnętrznego (realnego), nie można żywić takiej wątpliwości odnośnie do istnienia realnego całego świata. Półtawski pisze: „Uzasadnienie wątpienia w trafność informacji uzyskanych w pewnym ciągu spostrzeżeń leży bowiem w i n n y c h przebiegach spostrzeżeń, które traktujemy jako informujące nas wiarogodnie" (s. 194 n.) [2]. W związku z tym przypomnieć można wyróżnienie dwu rodzajów pewności (s. 230 n.).

Pewne szczegóły budzą ochotę dyskusji. Zatrzymam się tu przy dwóch.

Autor omawianej pracy określa stanowisko Moore'a jako atomistyczne, sensualistyczne i — transcendentalistyczne (s. 239). To ostatnie określenie może rodzić nieporozumienia, jeśli zaraz się nie zaznaczy różnicy między tym transcen-

---

[1] Całość składa się ze wstępu, trzech części (zatytułowanych kolejno: „Zagadnienie spostrzeżenia w pismach Moore'a", „Świat zewnętrzny i jego istnienie", „Uwagi krytyczne. Zagadnienie bezpośredniości spostrzeżenia"), uwag końcowych, obszernej bibliografii (zawierającej m. in. pożyteczne zestawienie pism angielskiego filozofa) oraz streszczenia angielskiego książki.

[2] Tego samego typu argumentację za realizmem wysuwałem w art.: *Charakterystyka metodologiczna teorii poznania*, „Zeszyty Naukowe KUL", I (1958), nr 2, oraz: *Stanowisko Gilsona w sprawie metody teorii poznania*, „Roczniki Filozoficzne", X (1962), z. 1.